

# MÉLANGES OFFERTS À JEAN TABET

Édités par  
P. Ayoub CHAHWAN

Université St-Esprit de Kaslik  
Jounieh - Liban 2005

## L'ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE: UN PONT ŒCUMÉNIQUE ENTRE L'ORIENT ET L'OCCIDENT

P. Cesare GIRAUDO, s. j.

### 1. Une controverse peu édifiante: «Pour ou contre l'épiclese?»

Parmi les questions classiques qui divisent les catholiques et les orthodoxes, on signale d'habitude la controverse sur l'épiclese. La théologie catholique et la théologie orthodoxe sont unies quand elles professent leur foi en la réalité de la présence eucharistique, mais elles sont malheureusement divisées lorsqu'elles déterminent le moment dans lequel la présence réelle se produit. Tandis que la thèse catholique revendique d'une manière absolue et exclusive l'efficacité consécatoire aux paroles de l'institution (*Ceci est mon corps / Ceci est mon sang*), la thèse orthodoxe semble la lier de manière aussi absolue qu'exclusive aux paroles de l'épiclese. Ce contraste, qui plonge ses racines dans un tournant opéré par la scolastique occidentale, a trouvé un terrain fertile dans l'opposition entre Rome et Byzance. Pour mieux saisir les implications de cette controverse si peu édifiante à propos du sacrement qui «édifie» l'Église, il est bon de jeter un regard – bien que dans les grandes lignes – sur les circonstances historiques qui l'ont provoquée.

C'est vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle que commence à se dessiner un contraste entre thèses d'école<sup>1</sup>. D'un côté, l'arrivée en Orient des premiers

---

1 C'est intentionnellement que nous parlons d'opposition entre «thèses d'école», puisqu'il s'agit bien de diatribes entre théologiens. De fait, sur la question de l'épiclese, ni l'Église de Rome ni les Églises d'Orient, au niveau magistériel, ne se sont jamais prononcées.

missionnaires catholiques fait découvrir aux Latins la présence, à leurs yeux encombrante, de l'épiclese subséquente, à savoir: de l'épiclese qui suit les paroles de l'institution. De l'autre côté, la traduction des œuvres de saint Thomas († 1274) fait connaître aux Byzantins la thèse des scolastiques. A défendre l'Église orthodoxe de l'accusation d'hétérodoxie se lèvent Nicolas Cabasilas († après 1391) et Siméon de Thessalonique († 1429).

Cabasilas résume ainsi la position de l'Église latine:

*Certains Latins s'en prennent aux nôtres. Ils disent en fait qu'après la parole du Seigneur, Prenez et mangez; il n'est plus besoin d'aucune prière pour consacrer les dons, du moment qu'ils ont été consacrés par la parole du Seigneur<sup>2</sup>.*

Ayant défini les termes de la querelle, Cabasilas passe à l'attaque. En argumentant sur la base du canon romain, c'est-à-dire de l'anaphore des Latins, il montre que même les Latins adressent à Dieu une demande analogue:

Ce qui leur ferme décidément la bouche, c'est que même l'Église des Latins, à laquelle ils prétendent se rapporter, ne se dispense pas, après les paroles du Seigneur, de prier sur les dons... Quelle est donc leur prière? *Ordonne que ces dons soient portés par les mains de ton ange à ton autel supracéleste<sup>3</sup>.*

L'apologiste byzantin n'a pas de doute quant à la responsabilité de pareille incompréhension. Ainsi déclare-t-il:

Il est donc manifeste que mépriser la prière sur les dons après la parole du Seigneur, n'est point le fait de l'Église des Latins en général, mais uniquement de quelques [Latins] assez récents, qui lui ont causé des dommages sur d'autres points encore: ce sont des gens qui n'ont d'autre passe-temps que «de dire ou d'écouter du nouveau» [Ac 17,21]<sup>4</sup>.

Les responsables de la rigidité latine sont donc ceux qu'il dénonce comme «novateurs»<sup>5</sup>. Il accuse par là les théologiens systématiques de la

2 CABASILAS N., *Explication de la Divine Liturgie* 29,1 (*Sources Chrétiennes* 4bis, 178-181).

3 CABASILAS, *Explication* 30,1-2 (*SC* 4bis, 190-193).

4 CABASILAS, *Explication* 30,17 (*SC* 4bis, 198-199).

5 En plus de la signification de «novateurs» – à partir de la citation de Ac 17,21 –, l'adjectif *neôteροι* a aussi une connotation temporelle, au sens de «défenseurs d'une opinion récente».

scolastique de s'être éloignés de l'équilibre propre à la théologie sacramentelle des premiers siècles<sup>6</sup>. Contre le durcissement des Latins, il a pu montrer que même leur canon a une épiclese et, par surcroît, une épiclese subséquente, qui porte sur la sanctification des dons et de l'assemblée.

Après Cabasilas, entre en scène Siméon, évêque de Thessalonique. Lui aussi décèle une épiclese consécatoire dans le canon romain. Mais, tandis que Cabasilas l'avait repérée dans le *Supplices* (*Iube haec perferri, etc.*) – que lui-même avait compris comme épiclese consécatoire subséquente –, Siméon la voit dans le *Quam oblationem*, à savoir dans l'épiclese antécédente romaine. Dans son commentaire, qui a pour titre *Explication du Temple Divin*, il écrit:

Ceux qui s'opposent [à notre liturgie], c'est par leur propre liturgie qu'ils vont être démentis. De fait, ils prient eux aussi pour que les dons présentés deviennent le corps et le sang du Christ, et ils bénissent les dons, et *ils soufflent [en allant] au-delà de la tradition divine* (ἐμφυσῶσι παρά τὴν θείαν παράδοσιν), non contents des seules paroles du Seigneur<sup>7</sup>.

L'expression que nous avons traduite par «ils soufflent [en allant] au-delà de la tradition divine»<sup>8</sup> peut s'éclairer à partir de deux différentes coutumes également attestées dans l'Église latine, à savoir: l'usage médiéval qui prescrivait aux célébrants de baiser les images de la majesté du Père ou du Crucifix, respectivement à la préface et au *Te igitur*; ou bien l'usage, suivi par nombre de célébrants, de prononcer en haletant les paroles de la consécration.

Si donc nous considérons la remarque de Siméon à partir de la compréhension immédiate que pouvaient en avoir les lecteurs occidentaux, disons qu'ils l'entendaient, ou bien dans le sens de «ils baisent» les images

6 Il est vraisemblable que, parmi ces derniers, Cabasilas comptait notamment Thomas d'Aquin.

7 SIMEON DE THESSALONIQUE, *Explication du Temple Divin* 88 (PG 155, 739-740b).

8 La préposition *παρά* (+ accusatif) peut être comprise, ou dans le sens de «contrairement à la tradition divine» (traduction adoptée par HAWKES-TEEPLES S., *The Liturgical Commentaries of St. Symeon of Thessalonika* [à paraître]), ou bien – c'est là notre traduction – au sens de «au-delà de la tradition divine». De fait, tandis que, au moment de l'épiclese, les Byzantins se limitent à prier, les Latins, non seulement prient, mais ils bénissent aussi et, ce qui est plus, «prononcent les mots en haletant». Somme toute, le sens global revient au même.

du missel, ou bien dans le sens de «ils soufflent» durant les paroles de la consécration. Si, par contre, nous la regardons du point de vue de Siméon, nous pouvons imaginer que lui, se trouvant dans un cas comme dans l'autre devant un usage qu'il ne connaissait pas bien, ait compris plus qu'il ne le fallait. Or, étant donné que le verbe grec ἐμφυσᾶν, qui signifie proprement «souffler, haleter», désigne techniquement le don de l'Esprit Saint dans l'action liturgique – d'après Jn 20,22 –, il est tout à fait vraisemblable que Siméon ait vu dans l'une ou l'autre «insufflation» une allusion précise à la descente de l'Esprit Saint<sup>9</sup>.

J'ai voulu rappeler la controverse en évoquant la réaction de deux grands byzantins, Cabasilas et Siméon. A vrai dire, il faut reconnaître que, du côté byzantin, on était loin d'abuser quand on précisait ainsi les termes du conflit. Bien plus raide et intransigeante était la position latine. Nous pouvons la résumer au moyen de la thèse 34 du traité *Mysterium fidei* de Maurice de La Taille († 1933), une thèse évidemment moderne, mais dont le contenu était déjà dans l'air du temps:

Le sacrifice s'accomplit (*perficitur*) par la consécration seule. En vue de la consécration l'épiclese ne possède aucune efficacité et n'est point nécessaire (*nulla gaudet efficacia aut necessitate epiclesis*), bien qu'elle ait été instituée selon un dessein sensé et garde un emplacement convenable<sup>10</sup>.

Ainsi l'épiclese se voit réduite à un rôle purement décoratif, n'étant rien d'autre aux yeux des compilateurs de manuels qu'une invocation purement cérémonielle<sup>11</sup>. Il n'est pas exagéré de dire que tous les compilateurs latins sont contraints – malgré eux – à en reconnaître l'existence. Ils seraient personnellement bien heureux, et leur effort systématique en serait énormément avanta-gé, s'ils parvenaient – avec une baguette magique – à rayer d'un seul coup toutes les épicleses de toutes les anaphores. Malheureusement ils savent qu'ils ne possèdent pas un pareil instrument. C'est pourquoi ils s'arrangent à en justifier de quelque façon la présence.

9 Notre hypothèse est accréditée par le fait que, tout en écrivant de façon polémique, Siméon rapporte la pratique latine au moyen du verbe technique ἐμφυσᾶν, qui souligne l'importance du moment rituel. En effet, de même que pour Cabasilas, le contexte dans lequel Siméon organise la défense de sa propre liturgie est dominé par la considération de l'épiclese pneumatologique en tant qu'élément normatif de l'action liturgique.

10 DE LA TAILLE M., *Mysterium fidei*, Parisiis 19313, 432-453 (traduit du latin).

11 DE LA TAILLE parle de «*caerimoniaria invocatio seu epiclesis*» (*Mysterium fidei* 453).

Bref, devant la détermination avec laquelle les représentants des deux positions lèvent le bouclier et brandissent leurs épées, on est forcé à se demander: «Sera-t-il possible un jour de concilier les deux positions? Mais comment les concilier? Trouvera-t-on un compromis, en demandant par exemple à l'une des deux parties d'abandonner son intransigeance? Mais à laquelle faire la proposition?».

Du côté catholique, il n'a pas manqué de théologiens de bonne volonté qui ont invité leurs collègues à la modération, en invoquant la possibilité de composer l'efficacité absolue des paroles de la consécration avec l'efficacité également absolue de l'épiclese. Deux d'entre eux sont du XVI<sup>e</sup> siècle: le premier fut le dominicain Ambroise Catharinus († 1553), qui adressa aux Pères tridentins deux opuscules sur la question; l'autre fut le franciscain Christophe Cheffontaines († 1595), qui disserta en latin et en français. Aussi bien l'un que l'autre voient la forme de l'eucharistie – c'est-à-dire les paroles par lesquelles se produit le sacrement – conjointement dans les paroles du Seigneur et dans l'épiclese. L'efficacité consécra-toire pleine revient en définitive à l'élément qui est placé en dernier: pour les Latins ce seront les paroles du Seigneur qui complètent l'épiclese antécédente; pour tous les autres – y compris les Byzantins – ce sera l'épiclese subséquente qui parfait les paroles du Seigneur. Évidemment, les écrits des deux auteurs furent mis à l'*Index* des livres prohibés. Malgré la condamnation, la thèse fut reprise par quelques liturgistes célèbres du XVIII<sup>e</sup> siècle – parmi lesquels Eusèbe Renaudot († 1720) et Pierre Lebrun († 1729) –, qui déclenchèrent une avalanche de réactions contraires. Le dernier qui la proposa à nouveau au début du XX<sup>e</sup> siècle fut Max de Saxe († 1951); mais on sait que ses thèses furent condamnées sous Pie X<sup>12</sup>.

En ce qui concerne la partie catholique, il faut préciser que, dans la hiérarchie des déclarations pontificales, cette prise de position de Pie X contre l'épiclese appartient au genre des documents mineurs, du moment qu'elle figure dans des lettres adressées à des particuliers ou à des groupes de personnes<sup>13</sup>. De fait la doctrine contenue dans les énoncés du magistère

12 Pour les références aux auteurs et aux documents cités, cf. JUGIE M., *De forma eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis*, Romae, (1943) 74-76.

13 Il s'agit de lettres adressées à des évêques orientaux et suggérées par le souci pastoral d'éviter que l'on puisse attribuer efficacité consécra-toire aussi à l'épiclese. Dans l'ordre

s'est toujours limitée à définir l'efficacité des paroles de l'institution, sans y apporter d'autres précisions visant à exclure l'importance et l'efficacité de l'épiclese. Il revient uniquement aux théologiens le triste mérite d'avoir forcé la spéculation jusqu'à ajouter cette exclusion que les documents solennels du magistère ont su éviter.

## 2. Une indication méthodologique autorisée: «Comme nous prions, ainsi devons-nous croire»

Lorsque, dans l'Église du V<sup>e</sup> siècle, on se demandait si la grâce divine était nécessaire pour faire le premier pas vers la conversion (*initium fidei*) et pour progresser ensuite dans la vertu, voici le raisonnement que faisaient les parties adverses: «Puisque notre règle de la foi est différente – en effet les uns croient d'une façon et les autres d'une autre – prêtons attention à la règle de la prière, du moment que nous prions tous de la même manière. La règle de la prière (*lex orandi*) nous dira comment et ce que nous devons croire (*lex credendi*)». Si Prosper d'Aquitaine († 455) argumente à partir de la prière des fidèles<sup>14</sup>, Pierre le Diacre – qui écrit vers 520 – raisonne à partir de l'anaphore de saint Basile<sup>15</sup>.

Telle était donc la méthodologie qui se pratiquait du temps des Pères pour éclairer les questions débattues. Si elle a donné de bons résultats dans les différents secteurs de la théologie, sa valeur s'impose en premier lieu en théologie eucharistique. En effet, à qui devons-nous demander ce qu'est l'eucharistie, sinon à la prière par laquelle depuis toujours l'Église fait

---

chronologique, on a les interventions de Clément XI (1716), de Benoît XIII (1729), de Pie VII (1822) et de Pie X (1910).

14 Cf. GIRAUDO C., «*In unum corpus*». *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello B. 2001, 22-27.

15 «Hinc etiam beatus Basilius Caesariensis episcopus in oratione sacri altaris, quam pene universus frequentat Oriens, inter cetera: *Dona – inquit – Domine, virtutem ac tutamentum: malos quaesumus bonos facito, bonos in bonitate conserva: omnia enim potes, et non est qui contradicat tibi: cum enim volueris, salvas, et nullus resistit voluntati tuae. Ecce quam breviter, quamquam districte, Doctor egregius olim huic controversiae finem posuit, docens per hanc precem, non a seipso, sed a Deo malos homines bonos fieri, nec sua virtute, sed divinae gratiae adiutorio, in ipsa bonitate perseverare*» (PIERRE LE DIACRE, *Epistula 16, seu Liber Petri diaconi et aliorum qui in causa fidei a Graecis in Oriente Romam missi fuerunt «De incarnatione et gratia», c. 8, dans PL 62, 90c = PL 65, 449cd).*

l'eucharistie? Par rapport à l'eucharistie notamment, nous devons convenir que les Églises d'Orient et d'Occident la célèbrent de la même manière, avec les mêmes prières, à savoir avec ces anaphores que jadis les Églises, en signe de communion, s'échangeaient réciproquement. Or, nulle Église «orthodoxe» – au plein sens du terme, c'est-à-dire au sens d'Église qui professe la vraie foi – n'a jamais célébré l'eucharistie, ni par l'épiclese seule ni par les seules paroles du Seigneur. C'est pourquoi, en faisant nôtre la méthodologie des Pères, nous devons nous résoudre à transférer le débat de l'«école» à l'«église», c'est-à-dire du siège profane de nos académies au lieu où toute réflexion s'établit par rapport au moment liturgique.

Restons un instant à regarder un Père de l'Église en train d'exposer à ses néophytes le traité *De eucharistia*. Ici on n'a que l'embarras du choix. En effet, les Pères d'Orient et d'Occident se conduisent de la même façon, au point que, quand on lit Ambroise de Milan († 397) on a l'impression de lire Cyrille de Jérusalem († 387), et quand on lit Cyrille on a l'impression qu'on est en train de lire Ambroise. En particulier, il est important de noter qu'à propos de l'eucharistie, les Pères s'engagent dans deux approches conjointes.

En un *premier temps*, ils se soucient d'attirer l'attention des néophytes sur la différence substantielle qui existe entre le sacrement de l'eucharistie et les autres sacrements. Tandis que, dans le baptême et la chrismation – ou confirmation –, ce sont respectivement l'eau et l'huile qui produisent l'effet sacramentel tout en restant ce qu'ils sont, par contre, dans l'eucharistie, ce ne sont pas le pain et le vin à nous transformer dans le corps ecclésial, mais bien le corps et le sang du Seigneur sous le voile des signes sacramentels. Pour souligner cette différence essentielle, le mystagogue oriente toute l'attention de son auditoire sur les paroles du Seigneur, en expliquant que ces paroles, prononcées par le prêtre, produisent la présence réelle<sup>16</sup>.

---

16 En ce sens ne manquent pas les affirmations des Pères aussi bien occidentaux qu'orientaux qui, en analogie avec la formule augustinienne «*adde verbum... tolle verbum...*» (cf. *PL* 46, 834-836), semblent appuyer la thèse de la scolastique (cf. les témoignages recueillis par JUGIE, *De forma eucharistiae* 92-104). Néanmoins, les compilateurs de manuels qui se plaisent à inventorier ce genre de citations oublient que déjà JUSTIN, après une première approche ponctuelle et provisoire en rapport à l'efficacité des paroles du Seigneur (cf. *Apologia* 66,2, dans *PG* 6, 427-428c), s'engage aussitôt dans la deuxième approche, globale, complète et définitive, qui fait allusion directe à l'anaphore (cf. *Apologia* 67,5, dans *PG* 6, 429-430b).

Puis, en un *deuxième temps*, le mystagogue s'empresse de replacer le mystère de la présence réelle – momentanément extrapolé du contexte anaphorique dans un but didactique – dans le cadre de la dynamique sacramentelle. Ainsi, il est amené à lire l'efficacité des paroles de l'institution en lien avec la demande épyclétique, qu'il s'agisse d'épiclèse antécédente (comme pour Ambroise) ou d'épiclèse subséquente (comme pour Cyrille). Dans cette deuxième approche – qui est définitive – les Pères voient entre les paroles de l'institution et l'épiclèse un rapport dynamique, parfaitement harmonisé, complémentaire, nullement concurrent.

Nous en avons une preuve chez Ambroise, qui bâtit son enseignement sur l'eucharistie, notamment sur le rapport entre les paroles de l'institution et l'épiclèse. A la demande «Veux-tu savoir de quelle manière par les paroles célestes l'on consacre?», il répond: «Prends en considération quelles sont les paroles! Ainsi dit le prêtre: ...»<sup>17</sup>. A ce moment, le mystagogue rappelle à ses néophytes la partie centrale de la prière eucharistique, à savoir: celle qui entre l'épiclèse sur les oblats et l'épiclèse sur les communicants insère le récit de l'institution et l'anamnèse qui le suit. Par là il laisse entendre que les paroles du Seigneur prononcées par le prêtre, tout en étant déjà pleines d'efficacité consécatoire en elles-mêmes, ne resplendissent en plénitude que lorsqu'elles sont comprises dans le cadre de la supplication conjointe en vue de la transformation des oblats et de la transformation des communicants. Pour souligner vigoureusement l'efficacité opérative des paroles de l'institution, Ambroise ne les isole point du contexte eucharistique dans lequel elles sont placées.

### 3. Pour une solution «orthodoxe» de la controverse: Deux propositions complémentaires à partir de la *Lex orandi*

#### 3.1. Les paramètres physiques se révèlent inadéquats à exprimer le rapport entre les paroles de la consécration et l'épiclèse consécatoire

Comme nous avons parlé d'Ambroise et dans la perspective de résoudre la controverse pour ou contre l'épiclèse, il est bon de rappeler tout de suite une de ses expressions absolument lumineuse. Dans la mystagogie du troisième jour, en parlant de la chrismation, voici ce que dit Ambroise:

17 AMBROISE, *De sacramentis* 4,21-27 (SC 25bis, 114-117).

Vient ensuite le sceau spirituel..., car après la fontaine *il reste à porter à plénitude* [ce qui est déjà pleinement accompli] (*superest ut perfectio fiat*)...<sup>18</sup>.

Le raisonnement du mystagogue se déroule au niveau de la dynamique sacramentelle, où les paramètres physiques n'ont plus rien à dire. Tandis que dans le domaine des réalités physiques – celles qu'Aristote appelle τὰ φυσικά – à savoir les réalités commensurables en termes de quantité, de qualité, de temps et d'espace, rien ne peut être ajouté à ce qui est déjà plein et parfait, tout comme il serait absurde de vouloir accomplir ce qui est déjà accompli, par contre dans le domaine de la réalité sacramentelle – c'est-à-dire de celle que, en empruntant toujours le langage aristotélicien, nous pouvons désigner comme μετὰ τὰ φυσικά – les choses vont tout autrement.

Nul ne doute de l'efficacité sanctifiante du baptême, qui nous rend, non pas chrétiens à moitié, mais bien chrétiens parfaits. La foi nous apprend que le baptême est tout, qu'au baptême ne manque rien. Pourtant, après le baptême, *superest ut perfectio fiat*, c'est-à-dire il reste à parfaire ce qui est déjà parfait, il reste de porter à plénitude cette grâce transformante qui a déjà pleinement transformé le catéchumène en néophyte.

Si le terme *perfectio*, avec ses parallèles linguistiques, est devenu dans plusieurs traditions une dénomination de la chrismation, le verbe grec τελειοῦν [porter à plénitude] – qui correspond au latin *perficere* – revient dans l'épiclèse de l'anaphore de saint Marc. Voici le texte qui nous concerne:

... envoie sur ces pains et sur ces coupes ton Esprit Saint, pour qu'il les sanctifie et les *porte à plénitude* (ἵνα... τελειώση) en tant que Dieu tout-puissant, et qu'il fasse de ce pain le corps et de cette coupe le sang de la nouvelle alliance du même Seigneur et Dieu et sauveur et notre grand roi Jésus-Christ...

Ce formulaire de la *Lex orandi* nous autorise donc à établir le rapport mutuel entre les paroles de la consécration et l'épiclèse consécatoire à la lumière de la formule ambrosienne *superest ut perfectio fiat*.

18 AMBROISE, *De sacramentis* 3,8 (SC 25bis, 96-97).

### 3.2. Pour composer l'efficacité absolue des paroles de la consécration avec l'efficacité également absolue de l'épiclese consécra-toire, il faut recourir à la notion de «temps sacramentel»

Que dira donc le magistère de la *Lex orandi* aux Latins et aux Byzantins, c'est-à-dire aux représentants, respectivement, de l'Église d'Occident et de toutes les Églises d'Orient? Je suis persuadé que la *Lex orandi* anaphorique va adresser, aussi bien aux uns qu'aux autres, un sévère reproche. Je me le représente pareil à celui que Jésus adressa jadis à ces Sadducéens qui, à partir de l'histoire de la femme donnée successivement à sept frères, prétendaient tirer des arguments contre la résurrection des morts. Voici, en peu de mots, ce que leur dit Jésus: «Vous, les Sadducéens, vous êtes grandement dans l'erreur (Mc 12,27: πολὺ πλανᾶσθε), puisque vous voulez appliquer au monde futur les catégories physiques du monde présent».

De même, par rapport à notre question, le magistère de la *Lex orandi* pourrait s'exprimer ainsi: «Chers Latins et chers Byzantins, vous êtes grandement dans l'erreur (πολὺ πλανᾶσθε), puisque vous prétendez établir le moment de la transformation eucharistique à partir de la notion de temps physique. D'ailleurs vous vous égarez tous de la même manière. Vous, les Latins, vous voulez la faire dépendre exclusivement du moment où sont prononcées les paroles de la consécration. Vous, les Byzantins, vous la faites dépendre exclusivement du moment où l'on prononce l'épiclese consécra-toire. De plus, quand vous Latins pensez à l'efficacité des paroles de la consécration, vous vous contentez et vous complaisez de la formule abrégée (Hoc est corpus meum / Hic est calix sanguinis mei), en négligeant – du moins dans votre intention – tout ce qui vient à la suite (... quod pro vobis tradetur / ... qui pro vobis effundetur...). Et vous, Byzantins, lorsque vous parlez d'épiclese, vous l'identifiez de fait avec l'épiclese sur les oblats, comme si elle pouvait subsister seule; ce faisant, vous oubliez l'enseignement de vos anaphores de saint Jean Chrysostome et de saint Basile, qui joignent étroitement l'épiclese sur les oblats et l'épiclese sur les communicants par un chiasme théologique de toute beauté<sup>19</sup>. Bref, d'un côté comme de l'autre, vous oubliez que l'instant dans lequel se fait la

19 En schématisant la double épiclese, on obtient le chiasme suivant: «... envoie ton Esprit sur NOUS et sur ces DONNS présentés, pour qu'il transforme les DONNS au corps sacramentel, afin que par la communion NOUS soyons transformés dans le corps ecclésial».

transsubstantiation / μεταβολή n'est point celui de votre chronomètre, mais bien l'instant de Dieu. Or cet instant, étant de sa propre nature au-delà des choses physiques (μετὰ τὰ φυσικά), admet deux moments forts, tous les deux à considérer absolus comme s'ils étaient autonomes».

Le récit de l'institution, qui se prolonge dans l'anamnèse qui lui est inséparablement unie, et l'épiclese pour la transformation des oblats, qui se prolonge dans l'épiclese pour la transformation des communicants, représentent les *deux centres dynamiques* de la prière eucharistique. Le magistère autorisé de la *Lex orandi* nous invite à reconnaître tous les deux comme pourvus d'efficacité consécra-toire absolue. Référée aux paroles de la consécration et à l'épiclese consécra-toire, la notion d'*efficacité consécra-toire absolue* ne supporte ni antinomie ni exclusivisme.

En nous inspirant de la formule ambrosienne *superest ut perfectio fiat* évoquée auparavant, disons donc qu'entre les paroles de la consécration et l'épiclese consécra-toire il y a un rapport de *réciprocité perfective*, car les deux éléments sont l'un la *perfectio* (τελείωσις) de l'autre.

Si l'on considère les anaphores pourvues d'*épiclese subséquente*, on dira que leur récit de l'institution s'ouvre naturellement sur l'épiclese. En effet, après que la transsubstantiation/μεταβολή s'est produite par la proclamation des paroles de l'institution, il reste à parfaire ce qui est déjà pleinement accompli. L'épiclese subséquente intervient pour transformer le *pro vobis* des paroles du Seigneur (...quod pro vobis tradetur / ... qui pro vobis effundetur) en le *nobis* ou le *pro nobis* de la supplication ecclésiale, au sens qu'elle réfère dynamiquement la réalisation du corps sacramentel, déjà effectuée, à l'édification du corps mystique.

Si par contre on considère les anaphores romaines qui comportent l'*épiclese antécédente*, alors on dira que leur épiclese s'ouvre naturellement sur le récit. En fait, la voix accréditée de l'Église, représentée de manière éminente par le prêtre, après qu'elle s'est engagée à demander l'intervention divine sur ce pain et sur ce vin pour qu'ils deviennent le corps et le sang du Seigneur, passe immédiatement à la proclamation des paroles qui opèrent la transsubstantiation/μεταβολή. Ici nous dirons de même que, après l'épiclese antécédente, il reste à parfaire ce pour quoi la puissance divine a déjà été engagée. En paraphrasant et en relisant l'épiclese romaine *Quam oblationem* à l'aide d'une terminologie pneumatologique, comme faisaient jadis les pères de

la scolastique<sup>20</sup>, on pourrait dire: «... envoie ton Esprit sur cette offrande pour qu'il la rende parfaite, afin qu'elle devienne pour nous (*nobis*) ce corps dont le Seigneur, au moment de nous le livrer la veille de sa passion, eut à dire: *quod pro vobis tradetur*». Encore une fois, le *nobis* de l'épiclese ne peut se passer de cette autre accréditation théologique qu'est le *pro vobis* des paroles de l'institution.

Dans un cas comme dans l'autre, il ne faut pas oublier que dans l'anaphore, c'est la modalité de la supplication qui prévaut, car c'est bien elle qui attire à elle-même soit l'action de grâce, prise dans son ensemble, soit surtout ce qui dans le récit de l'institution, sommet de l'action de grâce, se présente comme déclaration efficace.

Le fait que dans toutes les anaphores de la grande tradition, avec la seule exception du canon romain, l'épiclese pour la transformation des oblats suit le récit de l'institution, ne devra pas être considéré avec le regard myope de celui qui, au niveau de l'efficacité sacramentelle, craint un conflit de compétence entre le récit de l'institution et l'épiclese. L'autorité des prières eucharistiques le rassure. Celles-ci, par leur vision globale et précise, savent affirmer l'efficacité absolue et totale des paroles de l'institution qui opèrent la transsubstantiation / μεταβολή, tout en faisant place à la demande pressante à Dieu le Père, afin que par l'envoi de l'Esprit Saint, il porte à plénitude la transsubstantiation / μεταβολή; inversement, elles arrivent à souligner toute l'importance de l'épiclese sur les oblats, sans diminuer aucunement l'efficacité des paroles de l'institution.

Si, au point de vue de l'histoire, les théologiens de l'Église latine ont attaqué les premiers, il faut reconnaître qu'aujourd'hui l'Église d'Occident montre une bonne docilité au magistère de la *Lex orandi*. L'attention grandissante que, dans la formulation de ses nouvelles prières eucharistiques, l'Église de Rome prête de nouveau à l'épiclese pneumatologique, montre qu'enfin elle est en train de réapprendre à respirer des *deux poumons*<sup>21</sup>, pour

20 Pour les textes de Pascase Radbert et de Florus de Lyon cf. GIRAUDO C., *Il sudore del volto di Dio. La riscoperta dello Spirito Santo a partire dalla preghiera eucaristica*, dans TANZARELLA S. (éd.), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboué*, Cinisello B. (1998) 166-173.

21 L'Orient et l'Occident, d'après une affirmation souvent reprise par le pape Jean-Paul II et depuis devenue célèbre, ce sont «les deux poumons par lesquels l'Église respire». De même que les deux poumons ne peuvent se passer de travailler en synchronie et en

se placer sur la même longueur d'onde de cette perception riche et globale du mystère qui fait la fierté des Églises d'Orient.

Mais, de la part de l'Église catholique, il y a aujourd'hui davantage. Nous connaissons tous l'anaphore d'Addaï et Mari, l'anaphore par excellence de l'Église de l'Orient. Nous savons aussi que cette anaphore, de saveur judéo-chrétienne, nous est parvenue sans le récit de l'institution et de temps immémorial continue d'être utilisée telle quelle dans l'Église assyrienne de l'Orient. Dernièrement cette anaphore glorieuse, bien connue par les savants, a été portée à l'attention du grand public par un document du «Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens», publié dans *L'Osservatore Romano* du 26 octobre 2001 avec le titre *Orientations pour l'admission à l'Eucharistie entre l'Église chaldéenne et l'Église assyrienne de l'Orient*. Par ce document on reconnaît, pour la première fois du côté catholique, la pleine orthodoxie de la pratique sacramentelle toujours suivie par l'Église assyrienne de l'Orient. Il s'agit d'une intervention prise aux plus hauts niveaux de l'Église catholique<sup>22</sup>.

Nous pouvons affirmer que, par ce document, la systématique occidentale se rend à l'évidence<sup>23</sup>, comme si elle allait dire: «Nous avons exagéré avec nos certitudes absolues et inconditionnées, avec nos suspicions systématiques, avec nos exclusions faciles! Cessons donc de nous laisser guider par nos têtes pensantes, remettons-nous avec confiance à l'école de la *Lex orandi*. Ce sera à elle de nous dire ce qu'est l'eucharistie et comment l'Église de toujours et depuis toujours la fait. D'ailleurs, s'il est vrai que

syntonie parfaite pour oxygéner le corps, ainsi les traditions liturgiques d'Orient et d'Occident sont appelées à oxygéner continuellement l'organisme vivant aussi bien de l'Église universelle que de chaque Église locale, notamment par rapport à ce moment de plénitude vitale qu'est la prière liturgique.

22 Après avoir été élaboré par le *Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens*, en accord avec la *Congrégation pour la Doctrine de la Foi* et avec la *Congrégation pour les Églises Orientales*, le document a reçu l'approbation de Jean-Paul II. Il porte la date du 20 juillet 2001.

23 Vu *du dehors* de l'Église catholique, le document est la constatation d'une évidence, ou bien d'une lapalissade. Les fidèles de l'Église de l'Orient auraient toutes les raisons d'esquisser un petit sourire de compréhension débonnaire, comme s'ils voulaient dire: «Mais était-ce si difficile à comprendre?». Mais vu *du dedans* de l'Église catholique, en considération des événements qui ont accompagné et lourdement conditionné la systématique scolastique, le fait même qu'on soit parvenu à cette reconnaissance est un vrai miracle, une œuvre de l'Esprit Saint.

l'anaphore d'Addaï et Mari ne dispose pas encore des paroles de l'institution<sup>24</sup>, elle possède néanmoins une superbe épiclese, que pas même le Synode de Diamper<sup>25</sup> n'eut la hardiesse d'ôter aux chrétiens de saint Thomas».

Pour nous convaincre de la splendeur de cette perle orientale, nous allons relire le texte de sa double épiclese en conclusion de notre réflexion:

<ÉPICLÈSE SUR LES OBLATS>

Que vienne, Seigneur, ton Esprit Saint, et qu'il repose sur cette oblation de tes serviteurs, et qu'il la bénisse et qu'il la sanctifie.

<ÉPICLÈSE SUR LES COMMUNIANTS> afin qu'elle soit pour nous, Seigneur, pour le pardon des fautes et pour la rémission des péchés, et pour la grande espérance de la résurrection d'entre les morts, et pour la vie nouvelle dans le royaume des cieux avec tous ceux qui ont été agréables devant toi.

Je suis persuadé que cette docilité au magistère de la *Lex orandi*, dont l'Église catholique donne preuve, ne peut que constituer une pierre milliaire sur le chemin que nous avons à faire ensemble – un chemin vraiment «synodal» – vers l'unité retrouvée de l'unique Église du Christ.

24 Toutefois l'attention portée sur la structure de la prière d'alliance, examinée au niveau des trois stades (*todà* vétérotestamentaire, *b<sup>e</sup>rakà* juive et *anaphore* chrétienne), nous révèle que l'anaphore d'Addaï et Mari, bien qu'elle ne dispose pas encore du récit de l'institution, le possède déjà «en germe» (cf. GIRAUDO, *In unum corpus* 352-360).

25 On fait ici allusion aux latinisations forcées auxquelles fut soumise, à partir du Synode de Diamper (20-26 juin 1599), l'ancienne Église syro-malabare.